

*Monge, Julia*

## Nietzsche en Foucault: Pensar la verdad sin apoyarse en la verdad

---

### IX Jornadas de Investigación en Filosofía

*28 al 30 de agosto de 2013*

**CITA SUGERIDA:**

Monge, J. (2013) *Nietzsche en Foucault: Pensar la verdad sin apoyarse en la verdad [en línea]*. IX Jornadas de Investigación en Filosofía, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:

[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.2926/ev.2926.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2926/ev.2926.pdf)

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



Nietzsche en Foucault: Pensar la verdad sin apoyarse en la verdad.

Julia Monge (UNL-Conicet)

La cuestión de la verdad en las investigaciones que Foucault desarrolla en los años setenta, encuentra su “puesta en escena”<sup>1</sup> en el estudio de la voluntad de saber. El autor abre dos dimensiones de análisis de su operar: por un lado, la de su funcionamiento en el régimen social de los discursos, articulados con determinadas prácticas propuestas por las instituciones y, por otro, la de su especificación en una voluntad de verdad vinculada con los supuestos-base de la teoría del conocimiento. El trabajo sobre una dimensión da paso a la otra, teniendo como articulación la relación entre régimen de verdad y producción de subjetividad. Tanto en la corriente interna de la constitución del sujeto por parte de la teoría del conocimiento, como en su reproducción por los canales sociales, la verdad se descubre en la faceta del poder: como orden, norma, principio de partición, selección y jerarquía, como exigencia, obligación, deber. “Política de la verdad” que se confronta al “gran mito de Occidente”<sup>2</sup>.

Como es sabido, esta perspectiva que se orienta hacia esa otra historia de la verdad, la de su “camino temerario”<sup>3</sup>, toma como modelo la crítica de Nietzsche al conocimiento, donde se disuelven la idea de sujeto-fundamento tanto como la noción de verdad tradicional; precisamente los cimientos que busca conmover el análisis foucaultiano en términos de la voluntad de saber. Esta línea de recepción del filósofo alemán por parte del pensador francés ha sido ampliamente trabajada, fundamentalmente en torno al gesto genealógico que es central en los trabajos de esa época. En los últimos cursos que dicta Foucault en los años ochenta, la problematización de la verdad asume una nueva perspectiva: en el recurso a fuentes del período helenístico-romano, sujeto y verdad son ideas que reaparecen, en un sentido que se ha pretendido oponer a la crítica de raigambre nietzscheana antes mencionada. Desplazándonos de la discusión general en torno a una supuesta ruptura entre las indagaciones que el autor lleva a cabo en una y otra década, nos interesa detenernos en algunos puntos de la lectura que realiza de Nietzsche para mostrar la vigencia de esa crítica en los últimos planteos de Foucault, quizás ya no como tema sino como horizonte en el cual se inserta y desde el cual se arroja luz sobre los propósitos de los mismos.

#### 1. La lectura de Nietzsche.

En distintas ocasiones en que Foucault retoma la crítica de Nietzsche al conocimiento, el punto de partida se repite: el primer párrafo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), esa breve fábula que narra que “hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento”<sup>4</sup>. Desde aquí, el autor reconstruye los puntos en que el filósofo alemán disputa palmo a palmo la noción tradicional de conocimiento. En primer lugar, la invención se opone a la

<sup>1</sup> Foucault, M.; “La escena de la filosofía” (1978), *Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 2010; p. 816.

<sup>2</sup> Foucault, M.; “La verdad y las formas jurídicas” (1973), *Idem*, p. 515.

<sup>3</sup> Foucault, M.; “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía” (1976), *Idem*, p. 614.

<sup>4</sup> Nietzsche, F.; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1996, p. 17.

suposición de un origen solemne y fundante: señala el “comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable”<sup>5</sup> de una fabricación. Segundo, por detrás de ese comienzo, hay condiciones de distinta índole del conocimiento, su emergencia es un producto del refinamiento de los instintos, una estrategia de conservación. Tercero, si el conocimiento no se da connaturalmente, si ha tenido que producirse, entonces no hay correspondencia previa entre el cognoscente y lo conocido, la relación sujeto-objeto no precede la relación sino que es articulada en esa invención. El conocimiento se impone sobre lo que define como su objeto, en “una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación”<sup>6</sup>.

En las *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970) Foucault opone Nietzsche a Aristóteles como dos modelos de análisis del conocimiento, mostrando que esa violencia restituye la exterioridad que se borra en la sentencia “todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de conocer”<sup>7</sup>. Exterioridad, porque niega la connaturalidad o continuidad apacible entre el deseo o la voluntad y el saber, y afirma que el deseo no es del puro conocer. Si en Aristóteles - y para Foucault su modelo es representativo de la tradición- se funda la copertenencia del deseo y el conocer al identificar su objeto, esto es, la verdad, en Nietzsche se trata de desimplicar esa identidad y mostrar la preeminencia de la voluntad que no tiende a la verdad como su fin, sino que la instituye, la inventa. La verdad entonces como algo que “sobreviene al conocimiento sin que este esté destinado a la verdad, sin que ella sea la esencia del conocer”, que emerge “precedida por lo no verdadero, por algo que no podemos decir que sea verdadero o falso, porque es previo a la partición de la verdad”<sup>8</sup>.

La desacralización de la verdad al articularla con la voluntad en términos de poder, invierte las condiciones del ascetismo: ya no se trata de que la voluntad deba borrar todo de sí, sus características individuales, para hacer lugar a la verdad; no se exige ese despojamiento que ubica a la libertad en el seno de la relación voluntad-verdad, donde la libertad es el ser de la verdad y el deber de la voluntad –una ontología y una ética<sup>9</sup>. La verdad aparece articulada con la voluntad en la violencia y precisamente a través de todas sus determinaciones. Foucault señala que el carácter perspectivista del conocimiento para Nietzsche no se debe a lo que “en una mezcla de kantismo y empirismo sería que se encuentra limitado en el hombre por ciertas condiciones, límites derivados de la naturaleza humana, el cuerpo o la propia estructura del conocimiento”<sup>10</sup>, sino de su mismo operar como relación estratégica y de imposición que esquematiza, simplifica, borra las diferencias sin ningún fundamento trascendente.

Desde este punto de vista, surgen para el autor una serie de paradojas que se condensan no en torno a la afirmación de que la verdad es inexistente sino de que “la verdad no es verdadera”. Se exige pensar la verdad no apoyándose en ella sino haciendo jugar permanentemente dos registros o dimensiones: por un lado la verdad que es ilusión (su raíz), error (su sistema), mentira (su operación) por la invención del conocimiento; por otro, la verdad que se libera desde el reconocimiento de la verdad-mentira, la verdad verídica que no es recíproca con el ser, ni el bien ni

---

<sup>5</sup> Foucault, M., “La verdad y las formas jurídicas”, op.cit., p. 493.

<sup>6</sup> Idem, p. 495.

<sup>7</sup> Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Seuil /Gallimard, París, 2011, p. 26. La traducción es nuestra.

<sup>8</sup> Idem, p. 200.

<sup>9</sup> Idem, p. 206.

<sup>10</sup> Foucault, M., “La verdad y las formas jurídicas”, op.cit., p 499.

la libertad<sup>11</sup>; la que disuelve el mundo verdadero y el sujeto, y afirma el carácter falaz del conocimiento. Entonces solamente si verdad y conocimiento no se corresponden de pleno derecho, puede pasarse del otro lado del conocimiento, en el que la verdad aparece como un efecto de condiciones de otra índole, mediante el análisis de las cuales puede desnudarse su producción.

Tal es el núcleo de la recepción que hace Foucault del planteo de Nietzsche:

“Lo que se trata de ver es si la voluntad de verdad no ejerce, en relación al discurso, un rol de exclusión análogo – en cierta medida- a aquel que hace jugar la oposición de la locura y la razón, o el sistema de las prohibiciones; si esa voluntad no es tan profundamente histórica como cualquier otro sistema de exclusión, si no es tan arbitraria como ellos en su raíz, si no es tan modificable como ellos en el curso de su historia, si no se apoya y es relanzada como ellos por toda una trama institucional, si no forma un sistema de constreñimiento que se ejerce no solo sobre otros discursos, sino sobre todo sobre una serie de prácticas. Se trata en suma de saber qué luchas reales y qué relaciones de dominación se encuentran comprometidas en la voluntad de verdad”<sup>12</sup>.

Esta perspectiva no deja de desenvolverse en la incomodidad. Ya lo reconocía Foucault en la disertación con que asume la cátedra que inicia con este curso, editada como *El orden del discurso* (1970). La producción del discurso de verdad ya se encuentra siempre controlada por ciertos procedimientos que buscan precisamente conjurar la dimensión de su poder, encubrir que el discurso es aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha. El discurso que se pretende verdadero “no puede reconocer la voluntad de verdad que le atraviesa; y la voluntad, esa que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla”<sup>13</sup>.

Ahora bien, si lo único que llega a descubrir el análisis es un “conjunto de reglas anónimas”<sup>14</sup> y los artilugios de una voluntad de verdad históricamente operantes, siempre precedentes a cualquier formación discursiva y desarrollo del conocimiento, entonces se impone una clausura: “¿cómo es posible conocer ese otro lado, ese *exterior* del conocimiento? [...] O bien lo que decimos sobre el conocimiento es verdad, pero permanece en su interior, o bien hablamos fuera del conocimiento pero nada permite afirmar que lo que decimos es verdadero”<sup>15</sup>. Se suma otra constatación: “se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una *exterioridad salvaje*; pero no se está *en* la verdad más que obedeciendo a las reglas de una «policía» discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos”<sup>16</sup>. La relación con la verdad, a pesar de la crítica, parece no poder dejar de entraparnos. Pero si este desplazamiento pudo formularse, entonces lo que está en juego es si es posible otro régimen discursivo acerca de la verdad, una determinada relación con la verdad cuyos efectos puedan traducir esa diferencia.

## 2. Continuidad de la crítica

<sup>11</sup> Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op.cit. p. 208.

<sup>12</sup> Idem, p.4.

<sup>13</sup> Foucault, M.; *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992, p.20.

<sup>14</sup> Foucault, M.; *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Méjico, 1970; p. 362.

<sup>15</sup> Foucault, M.; *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p.26. La cursiva es nuestra.

<sup>16</sup> Foucault, M.; *El orden del discurso*, op. cit.; p.31. La cursiva es nuestra.

Mientras que en sus trabajos de los años setenta Foucault aborda el funcionamiento de la voluntad de saber en los complejos discursivo-prácticos de las instituciones sociales, interesándose en el modo en que los mismos producen determinado tipo de subjetividades y dominios de objeto, en las lecciones de la década siguiente se ocupa de la otra vía de acceso posible: el modo en que los individuos, en relación con esos complejos, se constituyen a sí mismos. Si a partir de la crítica se ha disuelto la idea de un sujeto previo, quiere decir que por principio no es soberano pero tampoco sometido, y su producción vale tanto para el caso de una imposición externa como en el de una auto-constitución. En tal sentido, el cuestionamiento en torno de la relación subjetividad-verdad sigue en pie y, más aún, se plantea en su radicalidad: cómo configurar la experiencia tras el desmantelamiento efectuado por la crítica. La “exterioridad salvaje” no puede remitir a un salirse de ese entramado de relaciones de poder que sería una ingenuidad, sino asumir esa posición estratégica y polémica en todas sus consecuencias, enfrentar cara a cara la pregunta de qué hacer si tal es el carácter y la relación con la verdad.

“Hay que perder la costumbre de no pensar jamás el nihilismo como no sea bajo el aspecto en que se lo considera hoy en día: sea bajo la forma del destino propio de la metafísica occidental, un destino al cual sólo podría escaparse con el regreso a aquello cuyo olvido hizo posible esa misma metafísica, sea bajo la forma de decadencia característico de un mundo occidental incapaz en lo sucesivo de creer en sus propios valores. Es menester considerarlo como un episodio, una forma históricamente bien situada el problema planteado desde mucho tiempo atrás en la cultura occidental: el de la relación entre voluntad de verdad y estilo de existencia. Es algo que puede enunciarse brevemente: allí donde la inquietud por la verdad la pone sin cesar en cuestión, ¿cuál es la forma de existencia que permite ese cuestionamiento? La cuestión del nihilismo no es: si Dios no existe, todo está permitido. Su fórmula es más bien un interrogante: si debo enfrentarme al “nada es verdad” ¿cómo vivir?”<sup>17</sup>.

Hay varios textos de Nietzsche a los que se podría recurrir para mostrar cómo se plantea en el autor la postura liberada frente a la verdad – textos que Foucault toma y que son fundamentalmente los escritos posteriores a *Humano, demasiado humano* (1878). No obstante, resulta interesante analizar cómo en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el escrito al que se refiere en repetidas ocasiones para la lectura de la crítica del conocimiento y la verdad, la cuestión ya está planteada y el modo en que lo está permite establecer una línea de continuidad con las últimas indagaciones de Foucault.

Nietzsche propone allí que la verdad “es una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos [...] que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”<sup>18</sup> y agrega: “sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana [...] de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador* vive con cierta calma, seguridad y consecuencia”<sup>19</sup>. A la par del carácter ilusorio de las verdades, se delata la motivación que las ha traspuesto en incondicionales, y ese olvido aparece más bien como un encubrimiento. El valor de la

<sup>17</sup> Foucault, M.; *El coraje de la verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 202-3.

<sup>18</sup> Nietzsche, F.; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., p. 25.

<sup>19</sup> Idem, p. 29.

verdad está vinculado a los efectos del poder legislador del lenguaje: dominar la realidad y establecer cohesión social. Como es sabido, Nietzsche denuncia aquí un instinto gregario en el origen de ese pacto que es el lenguaje, donde el arte de fingir propio del intelecto se unifica en una ficción común, porque la propia conservación se descubre mejor asegurada por la conservación de la comunidad. Resignar la fuerza creadora, siempre singular, para no vivir en pie de guerra contra todos, ya que “en el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: [...] instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones [...] como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa”<sup>20</sup>. El olvido es lo que hace posible trocar la inestabilidad de las ficciones en algo incommovible, pero por ese olvido, los individuos no pueden ya ponerse a distancia. La legislación que fue estrategia pasa a ser un imperativo que domina toda la experiencia, se destierra toda su rareza individual, se produce una codificación y homogenización de la manera de pensar y de los comportamientos.

Cuestionar de ese modo el valor de la verdad es para Nietzsche mostrar que está vinculado con la conservación demasiado humana, pero no en un solo sentido incondicionado, se trata de la conservación de un cierto tipo de existencia, de una forma de cultura. La moral de un pueblo o una sociedad expone qué tipo de vida precia. Recuperar en el seno de la verdad la imagen de su invención, es reinscribir su valor en el juego de su propia arbitrariedad, esto es, levantar su soberanía por sobre la experiencia, volver la coacción que dio origen a la verdad contra ella misma, recuperar el impulso creador para dar estilo a la propia vida según un valorar singular, que no enmascare ya su proceder sino que lo afirme.

Precisamente este último gesto es el que puede reconocerse como la inquietud que desarrolla Foucault en sus últimas indagaciones, donde el estudio de la cultura de sí y las artes de existencia en el período helenístico-romano intenta retener de sus prácticas aquello que motive “una creación de nosotros mismos opuesta al humanismo”; la configuración de una actitud que “para que no se reduzca a la afirmación o el sueño vacío de la libertad, debe ser una actitud experimental”<sup>21</sup>. Una vez que la crítica ha mostrado que los discursos verdaderos articulan el “a-priori histórico” de la experiencia posible, hacer la historia del régimen de verdad que en las sociedades occidentales se encuentra dispuesto por los discursos de las ciencias, los humanismos, la moral; de sus condiciones de emergencia, sus transformaciones, las modificaciones que ha tenido ese ascetismo en relación con la verdad, no sólo para poner en cuestión su hegemonía y liberarse en cierto modo de su poder coactivo, sino para dar forma a la libertad como capacidad de hacer, como tarea de forjar una forma de vida. Es el modo de problematización de la relación a sí en vinculación con el discurso verdadero y la preocupación por definir un *ethos* - una manera de ser y conducirse en la existencia- que se da en la antigüedad, lo que le interesa tomar al autor como índice para repensar, ya en un horizonte post-metafísico, lo que pueda ser constituir reflexivamente la propia subjetividad. Señala Foucault en *Hermenéutica del sujeto* (1982) que “la estructura política, la forma de la ley, el imperativo religioso jamás son capaces para un griego o romano, de decir concretamente qué hay que hacer a lo largo de la vida; el arte de vivir se inscribe precisamente en el hueco que dejan todos ellos”<sup>22</sup> y encuentra en esto una interpelación válida para el presente en tanto “muchos de nosotros ya no

---

<sup>20</sup> Idem, p. 26.

<sup>21</sup> Foucault, M.; “¿Qué es la Ilustración?” (1983), *Obras Esenciales*, op. cit.; p. 984.

<sup>22</sup> Foucault, M.; *Hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, p. 426.

creemos que la ética se funda en la religión, ni queremos que un sistema legal intervenga en nuestra vida moral, personal, privada”<sup>23</sup>.

Ahora bien, para no entramparse, la crítica a la voluntad de verdad que se propone insubordinar la experiencia a la soberanía de la verdad, debe sostenerse precisamente como crítica y no tentarse a la prescripción determinando, específicamente, qué hacer; disputar el sentido de la verdad desde un decir que no se pretenda verdadero, sino veraz - recuperando los dos sentidos de la “verdad no verdadera” que mencionábamos en el apartado anterior; proponerse no como discurso normativo sino polémico. No se trata entonces de una lucha por la verdad, como un bien, sino de la veracidad como un ejercicio, una interpelación. De allí la especial atención que Foucault dedica a la *parrhesía* como una forma de decir la verdad que se define en lugar de por el contenido de esa verdad, por la manera determinada de decirla; una forma que produce un efecto no codificado, abre un riesgo indeterminado, en que la enunciación repercute sobre quien la pronuncia, pues no puede desvincular su *ethos* de lo que dice. Un modo del discurso de verdad que, al pasar, el autor señala que la “veridicidad nietzscheana pone en juego”<sup>24</sup>.

### 3. Relanzar la apuesta

En esta indagación de la continuidad de la crítica de Nietzsche como horizonte en el último Foucault, resulta sugerente el recurso al estudio de la *parrhesía* en el cinismo que el autor realiza en su curso de 1984 en el Collège de France: aparece precisamente como una actitud con respecto a la verdad que plantea su inversión apoyándose en una vida en abierta contraposición a los valores y convenciones sociales. Más allá de las particularidades de este movimiento, del cual un análisis detallado puede revelar más de una conexión interesante con planteos de Nietzsche<sup>25</sup> – de hecho hay anécdotas del cinismo que el filósofo retoma explícitamente-, es la lectura que hace Foucault del mismo, en cuanto a lo que reporta en esta línea de análisis de la verdad, lo que por último queremos señalar.

Se trata de una idea que recorre todo el desarrollo del curso, pero sólo hacia el final del mismo se formula concretamente: la de la *alteridad* de la verdad. El carácter del cinismo de ser a la vez interior y exterior a la filosofía, de no constituir propiamente una doctrina pero poder disputar las doctrinas desde las prácticas, de no aislarse a pesar de su rechazo a las convenciones sociales y poder generar un efecto –el escándalo, de plantear en toda su radicalidad que con respecto a la verdad no puede dejar de ponerse en juego una forma de existencia, rinde para Foucault como un esquema real y concreto de cómo la crítica a la verdad puede sostenerse y traducirse en modo de vida. Más aún, cómo el jaque al régimen discursivo de verdad no puede hacerse apoyándose en la verdad sino en experiencias que definan desde sí el “valor de la moneda” – recordemos que la misión dada a Diógenes por el Oráculo era “cambiar el valor de la moneda” y que Nietzsche en *Verdad y mentira...* designa a las verdades como “monedas que han perdido su troquelado y no son

---

<sup>23</sup> Foucault, M.; “On the genealogy of ethics” (1983) En: Rabinow, P. (Ed.) *Ethics, subjectivity and truth. Essential works of Foucault 1954-1984*; Penguin Books, Londres, 2000, p. 255.

<sup>24</sup> Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p.82.

<sup>25</sup> Muy interesante al respecto el artículo “Nietzsche e o cinismo grego: elementos para a crítica à vontade de verdade” de Adriana Belmonte Moreira, en: *Cadernos Nietzsche*, N° 22, San Pablo, 2007; pp. 65-92.

ahora ya consideradas como monedas, sino metal”<sup>26</sup>. Asimismo, el análisis de manifestaciones en que se habría perpetuado ese esquema – Foucault menciona los movimientos de reforma opuestos a la iglesia, la militancia, el arte – puede comprenderse como una fuerte apuesta por extender hasta su límite material y concreto una inquietud con respecto a la verdad cuyo cerrojo hizo saltar el gesto de Nietzsche.

*Alteridad* de la verdad entonces para indicar, en la inadecuación de un lenguaje demasiado atado a la verdad, que para ser veraz hace falta liberarse de la verdad.

---

<sup>26</sup> Nietzsche, F.; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., p.25.